



SOBRE CRIAR E DESTRUIR EM NIETZSCHE: A saúde da tensão e a doença da cisão¹

ÜBER DAS SCHAFFEN UND ZERSTÖREN BEI NIETZSCHE: Die gesundheit der spannung und die krankheit der spaltung

André Felipe Gonçalves Correia²

RESUMO: Trata-se de pensar o modo mediante o qual Nietzsche interpretou a tradição do pensamento ocidental, conforme aos critérios de saúde e de doença que o autor estabelece.

Palavras-chave: Nietzsche, criação, destruição, tensão, cisão.

ZUSAMMENFASSUNG: Zusammenfassung: Es geht um das Nachdenken über die Weise, Nietzsche die Tradition des abendländischen Denkens entsprechend den vom ihm festgelegten Kriterien von Gesundheit und Krankheit interpretierte.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Erschaffung, Zerstören, Spannung, Spaltung.

1. Duas noções basilares percorrem *Assim falou Zaratustra*: a de homem doente e a de tensão originária. Partindo da interpretação de que a tradição filosófica promoveu ora a cisão ora a superação das tensões, firmando-se, sobretudo, nos pressupostos da lógica clássica, diria Nietzsche que ela desviara-se de sua saúde. O cerne desta problemática diz respeito às noções de criação e destruição. Apenas em mútua referência tais noções se nos apresentam, caso contrário se perderiam, pois uma exige a outra. A perspectiva filosófica de Nietzsche, por seu turno, atua simultaneamente de modo crítico e de modo inaugural, ou seja, diferencia na unidade (destrói) e unifica na diferença (constrói). Isso diz justamente o conteúdo de sua filosofia, e também sua dificuldade, sua tensão. O homem doente representa atipologia que não suporta a “tensão”, e dela se utiliza como refutação da vida.

¹ Este texto foi escrito na época de meu mestrado e publicado originalmente no livro *Liberdade, lógica e ação*. Organizadores: Érico Andrade Marques de Oliveira, Marcos Roberto Nunes Costa, Nalfran Modesto Benvinda. Recife: Editora UFPE, 2017, pp. 07-22.

² Doutorando em Filosofia. Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista CAPES da modalidade Doutorado Sanduíche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha). E-mail: felgorreia@hotmail.com



Para este tipo, vida é dor (devir), logo, deve ser destruída (purgada de seu fluir). Todavia, querer destruir já é ação criativa, pois uma não vive sem a outra. O que está em jogo é a disposição psicológica (o modo como configurações axiológicas exercem o próprio acontecer homem) que vigora no homem doente, cujo *τέλος* atrela-se ao exercício sumamente destrutivo, ou seja, ao esforço de negar todo criar e ansiar, filiando-se, assim, a um fastio para com seu eclodir incessante e belicoso. Empenho cuja intensificação histórica se converteu em tradição. O trabalho em questão tenta, a partir da estrutura exposta, esboçar os modos mediante os quais doença e saúde eclodiram na constituição do pensamento ocidental.

2. A figura de Zaratustra expressa um trajeto de tensão”, no qual o filosófico, enquanto atenção para com o originário, não se entreabre de maneira objetiva, pois ele vai de encontro a esta fortaleza, a este modo de pensar. A fala de Zaratustra, portanto, não é objetiva, embora por ela possa falar toda objetividade. Tal como diz Nietzsche: “Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (NIETZSCHE, 2011c, Z6, p.85). “Nova unidade” (*neue Einheit*) salienta que não é a partir da velha e habitual noção lógico-metafísica que deve-se pensar tal unidade, pois aquela, diferentemente dessa, evoca uma tensão originária, que reúne os contraditórios em um, permeando o confronto, a guerra (*πόλεμος*). Tal como fala Heráclito, no fragmento 53³: “O combate é de todas as coisas pai” (HERÁCLITO, 1999, p.93). O referido filosófico, entretanto, não se distingue de uma perspectiva filosófica (não se embriaga com um “em si”), e enquanto tal toma como pressuposto aquilo que Nietzsche denominou por grande saúde: “a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (NIETZSCHE, 2011c, Z2, p.81). Não apenas “saúde” é dito, mas sim “grande saúde” (*grosse Gesundheit*). Nada de autocompaixão, portanto. Pois como poderia apiedar-se do existir aquele tomado por tal

³ Os fragmentos de Heráclito seguem a numeração de Diels-Kranz.



saúde, convescido? O texto aponta, por conseguinte, para a assunção do eterno retorno (“sempre de novo”) da tensão abandono/obtenção (“é preciso”). Mais ainda, pois diz a consanguinidade da diferença. Em última instância, o “Sim” ao contraditório: “o dizer Sim à oposição e à guerra” (*Ibid.*, NT3, p. 62).

Uma inquietação se nos apresenta quando mergulhamos nessa ambiência de compreensão, somos, assim, assolados por um embaraço. Todavia, soa estranho o embaraço perante a grande saúde. Por quê? Segundo Nietzsche, porque o homem encontra-se doente. E o que é pior, doente de si próprio. Mas como isso lhe adveio? Através de uma herança: “O fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário” (NIETZSCHE, 2006, VI2, p. 40). Tal doença diz respeito à destinação histórica do Ocidente, cuja múltipla configuração Nietzsche reúne sob a alcunha de lógica/metafísica. No discurso *Entre as filhas do deserto* insinua-se que esta (a lógica/metafísica) “é mais que tudo ardor de europeu, voracidade de europeu!” (*Id.*, 2011b, p. 294). Isto é, travessia e esforço (“ardor”) que cresce sorvendo (“voracidade”), aplainando tudo à sua perspectiva e desse modo tragando (como um abismo) toda e qualquer outra possibilidade de vida, que apenas inserida no seu a-bismo adquire sentido, razão. Como adverte Zaratustra aos seus discípulos: “É perigoso ser herdeiro” (*Ibid.*, p. 74)⁴.

Esta voragem diz respeito aos desdobramentos e modos de ser da referida fortaleza. Dela e nela advém todo o embaraço para com a tensão, pois seu exercício se empenha em garantir e assegurar, apartando (dicotomicamente) o hostil do familiar. Mais claramente: dispondo o duvidoso e sem-fundo de um lado e o objetivo e fundamentado de outro. Nela, contudo, a hostilidade também está presente, porém a partir de outra perspectiva. Em todo caso, um problema de perspectiva avaliadora. O arcabouço dos valores concernentes a esta fortaleza, segundo Nietzsche, representa doença e embaraço. A dicotomia apontada acima, em última instância, separa provisoriamente, pois sua gana é de trazer tudo à luz, converter todo o abismo em luz, todo o incerto em certeza. Esta fortaleza é o Ocidente. Dito de outro

⁴ Da virtude dadivosa II, primeira parte.



modo: é a nossa configuração lógico-metafísica. À vista disso, tomemos duas passagens de *Além do bem e do mal*, nas quais se faz o não às dicotomias. A primeira diz: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores (NIETZSCHE, 2012b, §2, p. 10); e a segunda: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (*Ibid.*, §3, p.11).

Fisiologia (*Physiologie*) vincula-se ao grego φύσις. Termo que comporta uma grande problemática filosófica, mas que aqui diz o mesmo que “brotação”, “crescimento”, “parição”⁵. Ou seja, a lógica em questão aparece/cresce/brota como uma estrutura axiológica que visa a preservação de uma estrutura/modo/espécie (*Art*) possível de vida⁶. A soberania, tal como dito, é entendida como “dela” (*ihrer*), isto é, como um viés e não como a soberania. O texto também diz que essa soberania da lógica é “aparente” (*anscheinend*). No contexto: seu modo de aparição mostra uma perspectiva de vida que visa o domínio, mas que, diferentemente de outros centros de domínio possíveis, tornou-se espontânea e operante. A confiança nesse dispositivo lógico, segundo Nietzsche, representa aquela voracidade de europeu. O seu sorver, ao contrário do que aparenta, não está assentado em um fundo definido, objetivo, no qual se distingue claramente certeza e incerteza. Este movimento é antes fruto de uma “crença nas oposições de valores” (*Glaube an die Gegensätze der Werte*). O título *Além do bem e do mal* aponta justamente para um modo de pensar que não este, para uma “nova crença”, cuja “brotação” não se pauta em conectivos lógicos (“e”, “ou”, etc.), pois estes não dizem respeito à dimensão do pensar originário – não diz o filosófico. Ora, então o que sequer dizer com filosófico? A própria obra nos fornece uma dica: “O filósofo [...] tem hoje o *dever* da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita” (NIETZSCHE, 2012b, §34, p. 38). “Desconfiança” é aqui ação daquela nova crença. Nela, crença se sabe como

⁵ “O substantivo *phýsis* deriva do verbo *phýō* (φύω), que quer dizer faço crescer, faço nascer, e, na forma média, *phýnomai* (φύομαι): eu broto, eu cresço, eu nasço” (GOBRY, 2007, p. 115).

⁶ Para Nietzsche, o termo vida (*Leben*) abarca a compreensão que reflete o real, e não apenas a dimensão concernente ao biológico. Esta já é expressão de vida.



crença, diferentemente daquela outra crença (lógica). Nesta proliferou e prolifera a crença que não se quer enquanto tal. Por quê? Porque uma crença não possui valor objetivo, é ilógica. E o que é ilógico, para a crença lógico-metafísica, é mal, comporta em si o valor mal.

O que seria o bem, então? Seria o lógico enquanto fundamentação. Todavia, adverte Nietzsche: o *dever* do filósofo é partir de “abismos de suspeita” (*Abgrunde des Verdachts*). *Suspeita* põe em jogo o próprio valor dos valores bem e mal, pois não os toma como valores em si, mas como perspectivas possíveis de valorar. De modo que o fundamento que os sustenta já é resultado e ação de perspectiva, ou seja, é tardio e não originário. Novamente, em *Além do bem e do mal*: “Um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” (NIETZSCHE, 2012b, §289, p. 175). No alemão está escrito “*Ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begrundung’*” (NIETZSCHE, 1999, p. 234)⁷. “Chão e razão” traduzem o termo *Grunde* e “fundamentação” o termo *Begrundung*. Ambos possuem o radical *Grund* (solo, fundo), no qual se tem o sentido de sustentáculo, norteammento que assegura, protege. Todavia, a sentença reflete este fundo como tardio, derivado, pois “atrás” (*hinter*) e “embaixo” (*unter*) de todo fundo há “abismo” (*Abgrund*). O prefixo *ab* exerce uma função privativa, de modo que *Abgrund* significa ao pé da letra “sem-fundo”. O mesmo se dá com o vocábulo português “abismo”, derivado do latim *abysmus* (“profundidade a que se não acha fundo”), por sua vez derivado do grego ἄβυσσος (“sem-fundo”)⁸.

A imagética de abismo não reconhece parâmetros teleológicos, pois não traz luz alguma capaz de dispersar o obscuro, nele não se vislumbra sentido norteador algum, e isso por significar indeterminação, obscuridade, declínio de todo solo, fundo, razão. A noção de abismo, por conseguinte, não deve ser tomada como um algo, pois o homem perante um abismo nada distingue, restando-lhe a “suspeita”. Note-se que, por não ser algo, não há o abismo, como salienta a expressão “abismos de suspeita” (*Abgrunde des Verdachts*). Pois como distinguir no sem-fundo outro sem-fundo? A lógica que distingue pluralidade e

⁷ KSA 5.

⁸ Todas as referências etimológicas da língua portuguesa tomam como base o Dicionário etimológico da língua portuguesa de Antônio Geraldo da Cunha.



unidade entra em ocaso; como se mergulhasse em um abismo – pois mesmo norteando, permanece em declínio. O trajeto até então a cada passo torna-se mais obscuro. Por que isso? O próprio pensar a partir de “abismos de suspeita” parece conduzir cada vez mais ao obscuro. Isso se dá devido à exigência do percurso, cuja doutrina resguarda o enigmático e contraditório. Um novo indício para se pensar, encontra-se na seguinte passagem de *Ecce Homo*: “Essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito” (NIETZSCHE, 2011c, NT3, p.62).

Segundo Diógenes Laércio, dois epítetos acompanharam a figura de Heráclito: αἰνικτῆς (“aquele que se exprime por enigmas”) e σκοτεινός (*obscurus*, em latim)⁹. De modo que Heráclito adentrou na tradição como “o obscuro”. O mesmo é dito acerca dos discursos de Zaratustra. Por que um pensamento é obscuro, afinal? Por que não expô-lo com clareza? Seria o próprio conteúdo filosófico obscuro a tal ponto que apenas de modo obscuro poderia vir à superfície? Ora, o crescimento de nossa tradição não se empenhou justamente em trazer luz ao mundo, da forma mais objetiva possível, sem véus? O obscuro, enigmático e contraditório sempre despertou temor, e isso por “falta de clareza”. Como bem expressa Heidegger:

Mas chamar o pensador Heráclito de “o obscuro” não é nada especial, já que todo verdadeiro pensador, com frequência e com muita facilidade, caracteriza-se pela “obscuridade”, pela “falta de clareza” (HEIDEGGER, 2002, p. 34).

No transcurso de constituição do Ocidente tornou-se espontâneo, habitual, querer trazer tudo à luz, de modo que não nos surpreende a caracterização corriqueira que se faz do pensador quando este mergulha no enigmático e o faz emergir sem demover-lhe o recôndito e insólito, dado que o bem, para a tradição, como dito, repousa na clareza dos fundamentos, sem a qual não há assentamento da verdade. Todavia, no *Prólogo* de *A Gaia Ciência*, ainda ressoa a fala do “verdadeiro pensador”: “Já não cremos que a verdade

⁹ Cf. KIRK, RAVEN E SCHOFIELD, 2010, p. 189.



continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo” (NIETZSCHE, 2012a, Pr.4, p. 14)¹⁰. O “Sim” que representa *A Gaia Ciência*, um *saber alegre*, não diz respeito àquele saber sem véu, mas antes a uma filosofia que resguarda a tensão mostrar/esconder: “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (*Ibid.*, 2012b, §289, p. 175). Mas como mostrar o que sempre se esconde ao mostrar? Para tanto, tentemos desdobrar alguns elementos do pensamento heraclítico.

Heráclito enquanto pensador não denota clareza alguma, visto que não há um Heráclito. Na tradição encontramos o Heráclito de Aristóteles, o Heráclito de Hegel, o Heráclito de Heidegger etc. O Heráclito que aqui aparece é o Heráclito de Nietzsche – ou melhor, é uma tentativa de aproximar a ambos a partir dos textos deste último. Aproximação indicada pelo próprio, como se viu. Na obra da juventude *A filosofia na era trágica dos gregos*, encontramos interpretações acerca dos primeiros filósofos reconhecidos pela tradição; entre eles Heráclito, sobre o qual é dito que “desmentiu a dualidade de mundos totalmente diversos [...] ele não diferenciava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino de indeterminidade indefinível” (NIETZSCHE, 2011a, §5, p. 56). Determinação e indeterminação não são compreendidas como instâncias totalmente diversas. “Totalmente” (*ganz*) não exclui a diferença, tampouco torna igual. O trágico do título da obra aponta justamente para esta tensão insuperável. Conforme diz Goethe: “Todo o trágico baseia-se em uma oposição irreconciliável. Assim que

¹⁰ O termo helênico que abarca esta compreensão é ἀλήθεια. No grego, λήθη significa “esquecimento”, além de representar na mitologia um rio do ἕδης, em que todo aquele que dele bebesse, ou até mesmo que em sua água tocasse, experimentaria o completo esquecimento. Seu oposto é a palavra grega ἀλήθεια (“não-esquecimento”), e, por isso, traduzi-la simplesmente por “verdade” (do latim veritas) enfraqueceria o seu sentido. O vigor etimológico do termo deve ser evidenciado em sincronia com a questão da “tensão originária” que vem sendo abordada. O α privativo, na medida em que se opõe ao “esquecimento” (“velamento”), não o exclui, pois ao negar mantém-se a relação com o que foi negado. Verdade aqui seria, portanto, o liame íntimo entre o “desvelado” e o “velado” que se mantém no “desvelamento”. Esta compreensão foi desenvolvida magistralmente por Heidegger, porém em Nietzsche é possível estabelecer o mesmo direcionamento, como bem denota o uso do termo véu (Schleier) na passagem, algo que não seria despropositado, principalmente para um ex-professor de filologia.



surge ou se torna possível uma reconciliação, desaparece o trágico” (GOETHE apud SZONDI, 2004, P. 48). Mais que isso, pois ao unir na diferença “físico” e “metafísico”, se exclui a explicação de mundo por um ou outro viés – na tensão não é dito o que é, pois não se torna possível dizer este ou aquele. Por quê? Porque não dizem “mundos totalmente diversos”.

A referência ao trágico aponta, em última instância, para este confronto (πόλεμος); vinculado, por sua vez, ao filosófico, pois está escrito *A filosofia na era trágica*. E, com este paralelo, diríamos que trata *o pensar do originário como tensão*. Tensão originária. O título ainda diz “dos gregos”, pois trata-se de um problema humano; entretanto, com referência ao grego do cultivo trágico, cujo espírito agonístico ecoou não apenas na literatura e nas competições olímpicas, mas, outrossim, no filosófico. Em suma, é nova-mente e sempre o homem que está em jogo. Heráclito comunica esta tensão no fragmento 123: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ” (HERÁCLITO, 2010, p. 198). Entre várias traduções possíveis, temos a seguinte: “Natureza ama esconder-se” (HERÁCLITO, 1999, p. 101). Em uma outra: “A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar” (*Id.*, 2010, p. 199). O termo φύσις (traduzido em latim por *natura*) aparece aqui ora como “natureza”, ora como “a verdadeira constituição das coisas”. Acrescentando a estas a reflexão anterior, a saber, φύσις como crescimento/brotação/mostração, abre-se um trabalho possível de interpretação. Temos assim o seguinte: a natureza, enquanto aquilo que brota e vem a ser, constitui o modo de ser de todo acontecer, todavia, à medida que se mostra, se esconde, pois o seu possibilitar-se, enquanto perspectiva, inaugura um acontecimento sem contudo esgotar as possibilidades do acontecer – toda possibilidade de ser apenas à medida que vem a ser torna-se o que pode ser¹¹. Ecoa aqui o paradoxo Píndaro, tal como consta no subtítulo de *Ecce*

¹¹ O vocábulo φύσις, tal como expressa Heráclito, nos fornece um precioso exemplo do referido “cultivo trágico” dos gregos na ambiência filosófica: “No ponto de partida, encontra-se a ideia de um processo que tem a ver com o sentido básico do verbo phyeîn (nascer, crescer, desenvolver-se), resultando em conferir à physis o significado de ‘aparição, manifestação das coisas’; daí se avançou, mais tarde, rumo à concepção de ‘um poder que produz essa manifestação’” (SERRA, 2015, p.375). Esta dubiedade denota a simultaneidade da força que irrompe ao se recolher, cuja eclosão incessante da diferença diz respeito não a um movimento de exclusão, mas



Homo: como tornar-se o que se é (wie man wird, was man ist).

Se o que é apenas é à medida que vem a ser, teríamos assim uma *ontologia do devir*. E desse modo diríamos que o que é não é, pois se apenas é vindo a ser, nada poderia ser dito com exatidão ou garantia prévia antes do vir a ser, pois antes nada é. Nesse sentido, toda enunciação jamais poderia adquirir caráter objetivo, pois mesmo em relação a um acontecimento que já se deu, apenas a partir de uma perspectiva seria possível considerá-lo, interpretá-lo. Desse modo, uma interpretação de enigma não o soluciona, visto que a interpretação, por não ser irresoluta, na medida em que mostra um caminho possível, carrega consigo simultaneamente o enigma, a incerteza, o abismo. Esta natureza heraclítica se faz presente ainda no *Prólogo de A Gaia Ciência*: “Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas” (NIETZSCHE, 2012a, Pr.4, pp. 14-5). “Deveríamos” refere-se a nós, homens do Ocidente. O despudor em questão atrela-se à exigência de rigor objetivo que vigora nesta humanidade, cujo modo de operar se empenha por distinguir e separar. Poderíamos nos utilizar ainda do fragmento 50 de Heráclito: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido, é sábio homologar tudo é um” (HERÁCLITO, 1999, p. 93). É importante observar o vínculo entre *logos* (λόγος) e *homologar* (ὁμολογεῖν). O primeiro deriva do verbo λέγειν (recolher, dizer) e o segundo da composição ὅμο (junto, o mesmo) e λέγειν. Ouvir o λόγος diz respeito à postura que recolhe uma tensão harmoniosa, que apreende conjuntamente, o mesmo na diferença, sem cisão ou superação. Sustenta, por conseguinte, o paradoxo da φύσις, no qual “tudo” (πάντα) que brota simultaneamente mergulha no abrir-se de abismo, no “um” (ἓν)¹². Toda constituição histórica “mergulha” no inaudito, faz ressoar abismos. Desse e nesse mergulho emerge todo esquemade vida, todo projeto existência. De fato, jaz um precipício entre a noção de lógica e a de λόγος, pois aquela apenas a partir dessa adquire sustância, algo que não se dá na

sim de inclusão inaugural de si própria, na qual toda insinuação de um aspecto possível sempre se retrai, pois nunca cessa de poder exercer o nascer, sem o qual nada é.

¹² Fez-se menção a esta noção mediante a expressão “nova unidade” (neue Einheit), contrapondo-se à velha unidade da tradição.



inversão do sentido. Para um aprofundamento desta questão, poderíamos nos utilizar agora do aforismo 111 de *A Gaia Ciência*, intitulado por *Origem do lógico*:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiram de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica (NIETZSCHE, 2012a, §111, pp.129-30).

Dois problemas se nos apresentam: o da lógica surgida do ilógico e o da igualdade como generalização para a conservação. O aforismo reflete uma situação na qual múltiplas nuances inibem e assim contribuem para o definhamento de uma estrutura possível de vida. A sobrevivência desta, por conseguinte, depende de uma subsunção não meticulosa desta multiplicidade. Procedimento tal que se empenha por uma compactação dos dados diversos como iguais. Ora, mas como identificar os diferentes como idênticos? Pois mesmo contribuindo para a preservação, nisso se revela apenas um instinto de conservação e não o verdadeiro. “Uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual”. Partindo da interpretação de que a tradição filosófica firmou-se acima de tudo nos princípios de não-contradição ($\neg[\alpha \& \neg\alpha]$), identidade ($\alpha \rightarrow \alpha$) e terceiro excluído ($\alpha \vee \neg\alpha$), concluiríamos pelo absurdo daquele procedimento. Todavia, o juízo de valor que o compreende como absurdo já é atividade do instinto de sobrevivência em questão. Apresentar o exercício lógico como originariamente atado ao ilógico é um atentado contra os pressupostos que permitem sua conservação. Assumir esta tensão implicaria a sua ruína. E isso porque a disposição axiológica destes pressupostos não pode operar a partir de “abismos de suspeita”. A assunção do trágico/ tensão retiraria o seu *espírito*, isto é, a sua espontaneidade vital. A lógica (esta lógica!) corresponde a um desdobramento instintivo, que assegurou seu crescimento



esquecendo-se de si como instinto, impulso (*Trieb*). O resultado deste esquecimento passou a ser compreendido como pensamento lógico. Resultado que enxerga apenas o resultado, derivado, tardio. Neste sentido, o pensamento filosófico, como aquele que pensa o originário (a *tensão*), não pode ser lógico. Segundo Nietzsche, se a filosofia ocidental se pautou em tais princípios, nela não se deu pensamento algum, filosofia alguma. Tal como conclui o mesmo aforismo:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo (NIETZSCHE, 2012a, §111, p. 130).

Poder-se-ia ainda perguntar: ora, mas tal mecanismo não se tornou útil? Seu exercício não dispôs aquilo que chamamos por civilização? O que seria o homem sem ele? Por certo não seria homem. E isso se o pensarmos enquanto *este* sintoma – a tal ponto identificado como o próprio homem. Todavia, adverte Zarathustra: “O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2011b, p.13). E adverte no seu *Prólogo*, como se dissesse que este é o pressuposto de seu percurso. “Superar” (*überwinden*) não significa passar por cima e largar, mas antes percorrê-lo e assim tresvalorá-lo. Pois como poderia um desvelamento de homem esgotar todo o véu de possibilidade homem? Superação é a própria qualidade homem enquanto aquilo que é à medida que vem a ser o que pode ser. Não se entreabre possibilidade alguma de estágio final. A pergunta pelo homem mantém-se sempre como pergunta. Contra isso se volta a tipologia do lógico-metafísico que vem sendo refletida. Para esta, o projeto homem tem que ser conhecido, esclarecido objetivamente; o homem não pode permanecer como *erro*, isto é, em errância belicosa. Todavia, para Nietzsche, aí se dá justamente o caráter originário do pensar.

Pensar, do latim *pensare*, atrela-se etimologicamente aos verbos “cuidar, tratar, curar”. Cuidar, por sua vez, do latim *cogitare*, “dar atenção a, ter cuidado com a saúde de, curar”. Pensar é o poder curativo que conduz o homem à sua saúde. Como se viu, a doutrina de



Zaratustra é denominada como uma “grande saúde”, cuja cura reconduz à própria trajetória do pensar, na qual não pode predominar a bifurcação ou mesmo a linearidade de um método já traçado. A a-tensão para com o pensar é o exercício da tensão, cuja força contradiz a cada vez que pensa a si própria originariamente. É por isso que tão frequentemente o homem se desvia de sua saúde, pois a “guerra” ainda representa sofrimento, desvario. Por isso sempre tentou-se despistá-la, lançando-a ao ilógico. Todavia, diria Nietzsche, olhar fundo na vida é olhar fundo na “guerra”, na dor: “A guerra sempre foi a grande inteligência de todos os espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundos demais; até no ferimento se acha o poder curativo” (NIETZSCHE, 2006, Pr., p. 7)¹³. O homem doente é doente de si próprio, não está em prontidão para ouvir o “poder curativo” (*Heilkraft*) que nele mesmo ecoa. O *télōs* de sua disposição invoca, por outro lado, a aniquilação pela aniquilação, pois seu esforço visa acima de tudo o destruir, ou seja, a negação de todo confronto criativo. Nele repercute o exercício tomado por avidez destrutiva, avido por aniquilar o criar, a vida, a “guerra” – diferentemente do impulso criador, que evoca, para a sua própria realização, o destruir: “Somente enquanto criadores podemos destruir!” (NIETZSCHE, 2012a, §58, p. 91). Diríamos que estas são as duas Lutas (*Ἐπίδων*) de Hesíodo: “Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra duas são! Uma louvaria quem a compreendesse, condenável a outra é; em ânimo diferem ambas” (HESÍODO, 2006, vv. 11-13, p. 21). A atividade destruir que intenta suprimir todo criar acaba por destruir a si própria, pois sem criação não há o que destruir – um movimento de “vida contra vida” enquanto desvario psicológico (*ὑβρις*): “A terra tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’” (NIETZSCHE, 2011b, p. 125)¹⁴.

Reviver eternamente a guerra apenas torna-se possível no enlaço destruição/criação. A vontade de desatá-lo é ação da guerra funesta, expressa um desejo sumamente destrutivo, sem pendor para o criar, pois nela vigora uma psicologia dos fins, direcionada para o aniquilamento da φύσις, isto é, da sua dinâmica constitutiva e abismal. Entretanto, tal

¹³ “Renunciamos à vida grande, ao renunciar à guerra...” (NIETZSCHE, 2006, V3, p. 35).

¹⁴ Dos grandes acontecimentos, segunda parte.



desgosto é ainda ação de φῦσις, agindo, contudo, desde ódio e como ódio, assolado pelos afetos do ressentimento, pois “já não é capaz de fazer o que mais deseja: – criar para além de si” (NIETZSCHE, 2011b, p. 36)¹⁵. Mas e a outra maneira de guerrear? Nela o existir se apraz consigo, a eternidade do confronto lhe soa indispensável e como único modo de *vir a ser o que se é*. O deixar-se conduzir pela animosidade da boa Ἔρις de Hesíodo, na filosofia de Nietzsche, é denominada por “a boa guerra” (*der gute Krieg*): “É a boa guerra que santifica toda causa” (NIETZSCHE, 2011b, p. 47)¹⁶. Aí a vida quer “criar para além de si” – reverbera enquanto assunção do criar, cuja força se rejubila também no destruir: “*ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir*” (*Id.*, 2006, X5, p. 106). O guerreiro continuamente sesacrifica pela guerra, e assim a produz.

3. No pensamento cindido vigora uma dicotomia ontológica. Entretanto, tampouco uma superação conciliadora se nos apresenta como salutar, pois assim, criar e destruir se perderiam um no outro, dissolvendo-se em uma unidade na qual a tensão é um empenho tardio e não originário. Repartição dualista e diluição sintética dizem o mesmo em sua diferença, pois ambas desviam/cindem o homem de sua saúde. Esta, diferentemente, rejubila-se consigo própria, pois sempre afirma o exercício criativo na medida em que destrói sem avidez, isto é, sem cisão: “Quem tem de ser um criador sempre destrói” (NIETZSCHE, 2011a, p. 58)¹⁷.

¹⁵ Dos desprezadores do corpo, primeira parte.

¹⁶ Da guerra e dos guerreiros, primeira parte.

¹⁷ Das mil metas e uma só meta, primeira parte.



REFERÊNCIAS

CUNHA, Antônio Geraldo. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4.ed. rev. pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.

DUDEN. Das **Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache**. 2., völlig neu bearb. U. erw.Aufl./ von Gunther Drosdowski. Mannheim; Wien; Zurich: Dudenverl., 1989.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. de Ivone C. Benedette, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. 3. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará 2002.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: **Pré-socráticos**. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores)

_____. **O pensamento de Heráclito**. In: Os filósofos Pré-socráticos. 7. ed. Trad. De Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introd., trad. e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.

KIRK, **RAVEN** e **SCHOFIELD**. **Os filósofos Pré-socráticos**. 7. ed. Trad. De Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.



NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na era trágica dos gregos. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M, 2011a.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. **Ecce Homo.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____. **A Gaia Ciência.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. **Além do bem e do mal.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **SÄMTLICHE WERKE:** Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

SERRA, Ordep. SOBRE O HINO ÓRFICO 10 – PERFUME DE NATUREZA. In: Hinos Órficos: Perfumes. Trad., introd., comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015 - (Série Kouros).

SZONDI, Peter. ENSAIO SOBRE O TRÁGICO. Trad. de Pedro Sussekund. Rev. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.